IV (12).

1. Despre materie

[1.] Unii spun că aşa numita materie este un substrat şi un receptacol al formelor[i]. Acest enunţ îl susţin toţi cei care au ajuns la conceptul unei asemenea naturi şi ei gândesc la fel până aici. Dar ei se dezbină când cercetează ce anume este această natură dată ca substrat, cum este ea receptivă şi a căror lucruri. Cei care susţin că fiinţările sunt doar corpuri[ii], spun că materia este substanţa unică din toate, că este substratul elementelor şi că ea este substanţa, pe când toate celelalte sunt asemenea unor afectări ale ei şi că elementele sunt nişte stări anumite ale ei. Apoi ei îndrăznesc chiar să ducă această <materie> până la zei, iar în cele din urmă să afirme că însuşi zeul lor este o anumită stare a acestei materii. Ei îi dau chiar şi un corp, spunând că acesta este unul fără calitate şi că este o mărime. Alţii însă spun că ea este incorporală[iii], iar unii dintre ei <spun> că materia nu este una, ci că aceea despre care vorbiseră cei de mai înainte este substratul corpurilor, pe când o altă materie, anterioară, este substratul formelor din lumea inteligibilă şi substanţelor incorporale de acolo[iv].

[2.] De aceea, trebuie mai întâi să cercetăm, în privinţa ei, dacă există, ce anume se întâmplă să fie şi cum este. Dacă esenţa materiei trebuie să fie ceva nedeterminat şi inform, atunci înseamnă că acolo sus nu ar exista materie, căci între fiinţele excelente de acolo nici una nu este nedeterminată şi informă. Iar dacă fiecare <dintre ele> este simplă, atunci nici nu ar mai avea nevoie de materie pentru a realiza un compus din ea şi din altceva. Căci fiinţele care se nasc şi se reproduc unele din altele au nevoie de materie (chiar şi conceptul de materie provine de la ele şi de la obiectele sensibile), pe când cele care nu se nasc nu au nevoie <de ea>. Însă de unde provine ea şi de unde îşi trage existenţa? Dacă ea s-a născut, atunci a născut-o cineva, iar dacă este eternă, principiile ar fi mai numeroase iar fiinţele prime ar fi contingente. Şi, chiar dacă i s-ar adăuga o formă, compusul ar fi un corp, astfel încât şi acolo sus ar fi prezent corpul[v].

[3.] Prin urmare, ar trebui spus mai întâi că nu în orice situaţie trebuie să dispreţuim nedeterminatul şi nici ceea ce, după conceptul său, este inform, dacă el urmează să fie pus la dispoziţia fiinţelor anterioare lui şi a celor desăvârşite. De exemplu, aşa este sufletul faţă de inteligenţă şi raţiune în mod natural, pentru că este informat de acestea şi condus către o fiinţă superioară. Apoi, în cazul inteligibile compusul este altfel, şi nu asemenea corpurilor. Deoarece raţiunile se compun şi, când sunt în act, produc un compus care acţionează în sensul naturii formei. Iar dacă ele provin din ceva diferit şi acţionează asupra a ceva diferit, cu atât mai mult ele sunt <compuse>. Însă materia celor care devin primeşte etern tot altă şi altă formă, pe când <materia> celor inteligibile deţine întotdeauna aceeaşi <formă>, căci <materia inteligibilă> este fără îndoială contrară <celeilalte>. Cea de aici, de jos, este pe rând toate lucrurile şi este una în fiecare, şi de aceea nimic nu persistă, fiindcă un lucru îl înlătură pe altul, şi de aceea ea nu este mereu aceeaşi. Acolo sus ea este toate simultan. De aceea, ea nu are în ce să se transforme, căci ea deja le are pe toate. Prin urmare, <materia> de acolo de sus nu este niciodată lipsită de formă acolo sus; nici cea de aici de jos nu este, dar fiecare într-un alt mod. Va deveni însă clar şi dacă ea este eternă sau trecătoare, când vom afla ce anume este ea.

[4.] Să înainteze acum raţionamentul nostru asumând faptul că ideile există, ceea ce a fost demonstrat în alte <scrieri>[vi]. Prin urmare, dacă ideile sunt plurale, atunci este necesar să existe între ele ceva comun, precum şi ceva propriu, prin care să se deosebească una de cealaltă[vii]. Acest propriu, adică diferenţa care separă, este forma particulară. Dar, dacă există formă, atunci există şi ceea ce este informat, în raport cu care există diferenţa. Prin urmare, există şi o materie receptivă a formei şi care este etern subiect. Pe urmă, dacă acolo sus există o lume inteligibilă iar cea de aici este copia ei, atunci şi aceea este un compus din materie, care trebuie să existe şi acolo. Şi ai putea indica o lume fără a-i lua în seamă forma? Şi cum să <indici> forma fără a o considera şi pe cea căreia i se aplică? Ea este într-un sens cu totul indivizibilă, dar într-un altul este oarecum divizibilă. Iar dacă părţile ei sunt separabile reciproc, atunci fragmentarea şi separarea lor este o afectare a materiei, căci ea este cea fragmentată. Iar dacă ea este indivizibilă, deşi există ca pluralitate, atunci <formele> plurale există în unitate, în materia care le este unitate, iar ele sunt formele ei. Căci această unitate [variată] poate fi concepută ca variată şi polimorfă. Prin urmare, este informă

înainte de a fi variată, căci dacă ai îndepărta în minte varietatea, formele, raţiunile şi inteligibilele, ceea ce le este anterior este inform, nedeterminat şi nu este nici unul dintre cele care se raportează la ea sau sunt în ea.

[5.] Dar dacă s-ar <obiecta> că acestea două sunt una şi că aceea nu este materie, fiindcă ea posedă întotdeauna acele <forme> şi coexistă cu ele, atunci nu ar mai fi nici în lumea aceasta materie a corpurilor. Căci nici ea nu există deloc în afara formei, ci un corp este întotdeauna un întreg, chiar dacă este simultan un compus. Iar intelectul descoperă dualitatea, căci el divide până când ajunge la ceva simplu pe care nu îl mai poate descompune. Dar el înaintează în profunzime atât cât poate, iar profunzimea fiecăruia este materia. De aceea, întreaga <materie> este obscură, fiindcă lumina este raţiune, iar raţiunea este obscură. Din acest motiv, inteligenţa care vede în fiecare lucru raţiunea consideră că ceea ce se află jos este obscur, fiindcă se află mai prejos decât lumina, tot aşa cum ochiul, având o natură luminoasă, se proiectează asupra luminii şi a culorilor ce sunt lumini şi susţine că <obiectele> aflate sub culori sunt obscure şi materiale, dar sunt acoperite de culori. Însă acest caracter obscur se deosebeşte de la fiinţele inteligibile la cele sensibile, căci în ele se află o materie diferită, în aceeaşi măsură în care şi forma existentă în cele două <materii> este diferită. <Materia> divină, care primeşte ceea ce o determină, posedă o viaţă determinată şi inteligentă, pe când cealaltă devine ceva determinat, dar nici nu trăieşte şi nici nu gândeşte, ci este doar un cadavru înfrumuseţat. Chiar şi forma îi este o imagine, după cum este şi substratul ei. În schimb, acolo sus forma este adevărată, ca şi substratul. De aceea, trebuie să presupunem că se exprimau corect cei care susţineau că materia este o substanţă[viii], dacă se refereau la aceasta <din urmă>. Căci substratul de acolo de sus este o substanţă, sau mai degrabă este gândit împreună cu <forma> în raport cu care există, şi este în întregime o substanţă iluminată. Trebuie totodată să cercetăm dacă <materia> inteligibilă este eternă, tot aşa cum cineva s-ar întreba dacă ideile sunt eterne. Ele sunt născute în măsura în care au o origine, dar sunt nenăscute în măsura în care nu au o origine în timp, ci <provin> în mod etern dintr-un altul, şi nu în sensul că devin etern, ca şi universul, ci în sensul că există etern, ca şi universul de sus. Căci căci şi alteritatea de acolo de sus există etern şi ea produce materia <inteligibilă>. Căci ea este principiul materiei şi mişcarea primă. Din acest motiv a şi fost numită alteritate, deoarece mişcarea şi alteritatea s-au ivit împreună[ix]. Iar mişcarea şi alteritatea care provin după ceea ce este prim sunt nedefinite şi au nevoie de acesta pentru a se defini, şi ele se definesc când se convertesc către el. Mai înainte de <aceasta>, materia şi alteritatea sunt nedefinite şi încă nu sunt bune, ci lipsite de lumina aceluia. Dar dacă <primeşte> lumina de la el, atunci primitorul luminii nu o avea deloc înainte să o primească; el o are ca pe o fiinţă diferită, deoarece lumina vine de la un altul. În felul acesta, însă, am dezvăluit mai mult decât ar fi necesar în privinţa materiei din lumea inteligibilă.

[6.] Să ne referim însă la receptacolul corpurilor astfel: din transformarea reciprocă a elementelor, este evidentă, prin urmare, necesitatea existenţei unui substrat al corpurilor diferit de acestea. Căci pieirea a ceea ce se schimbă nu are loc în totalitate, căci altminteri ar exista o substanţă care s-ar pierde în nefiinţă; iar pe de altă parte nici ceea ce s-a născut nu a fost adus întru totul de la nefiinţă la fiinţă, ci există schimbare de la o formă la alta[x]. În schimb, persistă cel care primeşte o formă a celui născut şi abandonează alta. Pieirea evidenţiază întru totul acest lucru, căci ea este a unui compus. Dacă este aşa, atunci fiecare <lucru> este <alcătuit> dintr-o formă şi o materie. Inducţia atestă <şi ea acelaşi lucru> deoarece arată faptul că ceea ce piere este un compus, şi la fel descompunerea: de exemplu, dacă o cupă se preface în aur, aurul în apă, apa care piere pretinde şi ea ceva analogic. Este însă necesar ca elementele să fie sau formă, sau materie primă, sau să fie <compuse> din materie şi formă. Dar ele nu pot fi formă, căci în ce fel ar putea avea volum şi mărime în lipsa materiei? Dar nu sunt nici materie primă, pentru că sunt supuse pieirii. Prin urmare, <sunt compuse> din materie şi din formă, iar forma există în sens de calitate şi de aspect, pe când <materia> în sens de substrat nedeterminat, pentru că ea nu este formă.

[7.] Lui Empedocle, care a luat elementele drept materie[xi], i se poate obiecta faptul că ele pier. Anaxagora, care a conceput materia drept un amestec, nu a spus că ea este receptivă a toate, ci că le conţine pe toate în act[xii]. <De aceea>, el distruge inteligenţa pe care o introduce, fiindcă ea nu conferă forma sau specia, căci nici nu este anterioară materiei, ci îi este simultană[xiii]. Dar această simultaneitate este imposibilă. Căci, dacă acest amestec ia parte la fiinţă, atunci această fiinţă îi este anterioară. Iar dacă şi acest amestec este fiinţă ca şi fiinţa anterioară lui, ar fi atunci necesară existenţa unui al treilea element mai presus de ele. Prin urmare,

dacă este necesară existenţa unui demiurg anterior <acestora>, de ce ar mai fi nevoie ca ideile să fie nişte mici <particule> în materie, pentru ca apoi inteligenţa să le discearnă de-a lungul a nesfârşite operaţii, trecând la extinderea calităţii şi a aspectului peste întreaga <materie>, întrucât ea este lipsită de calitate? De ce nu este imposibil ca totul să fie în tot? Iar cel care a presupus existenţa infinitului[xiv], să spună ce este acesta. Iar dacă infinitul ar fi astfel încât nu poate fi parcurs, atunci este evident că între fiinţe nu se află aşa ceva, nici un infinit în sine, nici unul aflat într-o altă natură ca un accident al unui corp[xv]. Pe de o parte, el <nu poate fi> în sine, fiindcă atunci în mod necesar şi partea lui este infinită, apoi <nu poate fi> ca accident, fiindcă cel al cărui accident ar fi el nu este infinit în sine, nu este nici simplu şi nu este nici materie. Nici atomii nu au rang de materie, căci lor nici nu le este deloc îngăduit să existe, căci orice corp este total fragmentabil. Pe urmă, mai sunt continuitatea şi fluiditatea corpurilor, faptul că nimic nu poate exista în absenţa inteligenţei şi a sufletului, care nu pot fi compuse din atomi, pe urmă faptul că nu se poate alcătui din atomi o altă natură deosebită de atomi, deoarece nici un demiurg nu produce nimic dintr-o materie discontinuă, precum şi nenumărate alte <argumente> care au fost spuse şi ar putea fi spuse relativ la această ipoteză. De aceea, este fără nici un rost să ne mai ocupăm de ea.

[8.] Ce este, aşadar, această materie despre care s-a spus că este una, continuă şi necalificată? Dacă nu are o calitate, este evident că ea nu este un corp, căci de nu, ea ar avea o calitate. Dar când spunem că ea este materia tuturor obiectelor sensibile şi nu <doar> a unora, fiind în schimb formă pentru altele – aşa cum lutul este materie pentru olar, deşi în general el nu este o materie – deci nu în acest sens, ci când ne referim la toate, noi nu atribuim naturii acesteia nimic dintre cele ce se văd la obiectele sensibile. Dacă este aşa, atunci, pe lângă celelalte calităţi, precum culoarea sau căldura sau răceala, <noi nu îi vom atribui> nici uşurinţa ori greutatea, nici densitatea ori raritatea, nici configuraţia, precum şi nici mărimea. Căci una este a fi de o mărime şi altceva a primi o mărime, una este a fi de o configuraţie şi altceva a primi o configuraţie. Atunci ea nu trebuie să fie nici un compus, ci să fie în natura sa ceva unic şi simplu, căci numai aşa ea va fi golită de toate. Iar cel care îi dă o formă, i-o dă ca pe o formă diferită de ea, iar mărimea şi toate celelate realităţi îi sunt ca şi adăugate. Altminteri el ar fi robul mărimii acesteia şi nu ar produce <un obiect> pe cât de mare l-ar dori, ci unul conform voinţei materiei. Dar este o nălucire <să credem că> voinţa acestuia se conformează mărimii materiei[xvi]. Dacă agentul este anterior materiei, atunci ea va fi întru totul aşa cum o doreşte agentul şi va fi uşor de îndrumat către toate <lucrurile>, precum şi către <asumarea> mărimii. Căci dacă ar avea mărime, ar fi necesar să aibă şi configuraţie, astfel încât va fi greu de prelucrat. Prin urmare, forma intră în ea aducându-le cu sine pe toate. Forma le are pe toate, şi mărimea, şi câte îi însoţesc raţiunea şi se supun acesteia. De aceea, în fiecare gen, cantitatea se determină odată cu forma, o alta pentru om, o alta pentru o pasăre şi o alta pentru o anumită pasăre. Să fie oare mai ciudat să atribuim materiei cantitatea decât să îi adăugăm calitatea? Căci nici calitatea, nici cantitatea nu sunt raţiuni, ci sunt formă şi măsură şi număr.

[9.] Dar cum să reţinem între realităţi ceva ce nu are mărime? Căci aşa este tot ce se deosebeşte de cantitate, iar fiinţa şi cantitatea sunt deosebite. Ba chiar multe altele sunt diferite de cantitate, şi în general trebuie considerat că orice natură incorporală este lipsită de cantitate, iar materia este incorporală. Deoarece nici cel care are o anumită cantitate nu este cantitatea, ci este cel care participă la ea, este astfel evident din aceasta că ea este o formă. Prin urmare, tot aşa cum ceva devine alb în prezenţa albiciunii, iar cel care produce culoarea albă într-un vieţuitor precum şi alte culori variate nu este o varietate de culoare, ci, dacă vrem <să spunem astfel>, o varietate de raţiune, tot aşa şi cel care produce un lucru de o anumită cantitate nu este ceva de o anumită cantitate, ci agentul a ceea ce este de o anumită cantitate este ideea de cantitate sau raţiunea ei. Dar atunci ideea de cantitate, de îndată ce a ajuns în materie, o aduce pe aceasta la o mărime? În nici un caz, căci ea nu este limitată la ceva mărunt, ci ei i se dă o mărime ce nu exista mai înainte, asemeni unei calităţi inexistente anterior.

[10.] Dar ce anume am conceput prin materia lipsită de mărime? Tu ce înţelegi prin ceva în general lipsit de calitate? Şi ce fel de gândire şi înţelegere a inteligenţei este aceasta? Este nedeterminarea, iar dacă "*asemănătorul <se cunoaşte> prin asemănător*"[xvii], atunci şi nedeterminatul <se cunoaşte> prin nedeterminat. Prin urmare, raţiunea despre nedeterminat este determinabilă, pe când intuirea lui este nedeterminată. Dar dacă fiecare <lucru> este cunoscut prin raţiune şi prin gândire, în cazul de faţă raţiunea exprimă ceea ce exprimă despre materie, pe când ceea ce se doreşte a fi înţelegere nu este o înţelegere, ci un fel de non-

gândire, mai degrabă o reprezentare ilegitimă şi bastardă, compusă din ceva neadevărat căruia i se adaugă o altă raţiune. Şi s-ar putea ca acest lucru să îl fi avut în vedere Platon, când a spus că <materia> poate fi concepută printr-un "*raţionament bastard*"[xviii]. Dar atunci ce înseamnă nedeterminarea sufletului? Să fie oare o ignoranţă totală, asemeni unei absenţe? Sau poate că nedeterminarea conţine ceva afirmativ, asemeni întunericului care este pentru ochi o materie complet lipsită de culoare, tot aşa şi sufletul, care îndepărtează <determinaţiile> obiectelor sensibile, ce sunt asemeni unei lumini, dar nu poate defini ceea ce rămâne, devine asemenea unei viziuni în întuneric, pentru a spune astfel, identificată la un moment dat cu ceea ce vede. Prin urmare, el vede? El vede mai degrabă absenţa unei configuraţii, a unei culori şi a unei lumini, precum şi ceva lipsit de mărime. De nu ar fi astfel, el i-ar acorda o formă. Atunci această afectare a sufletului nu mai este acelaşi lucru, când el nu gândeşte? Sau poate nu, ci el nici nu enunţă nimic şi nici nu este afectat de nimic când <nu gândeşte>. Dar când <gândeşte> materia, el resimte o afectare asemenea unei urme a ceea ce este inform, pentru că el le gândeşte ca fiind compuse şi pe cele pe care le gândeşte ca fiind dotate cu formă şi mărime, căci <le gândeşte> ca şi colorate şi, în general, dotate cu calităţi. El gândeşte deci întregul şi ambele <componente> la un loc. Gândirea sau percepţia atributelor este limpede, pe când cea a substratului, a ceea ce este inform, este obscură, pentru că ea nu este o formă. Aşadar, ceea ce <sufletul> receptează într-un întreg şi într-un compus legat de atributele lui, analizând şi separând, raţiunea îndepărtează, iar acest <rest> este gândit obscur pentru că este obscur, este gândit tenebros pentru că este tenebros şi e gândit fără a fi gândit de fapt. Şi pentru că materia însăşi nu rămâne informă, ci ea primeşte o formă în lucruri, şi sufletul, suferind din cauza nedeterminării, aruncă totodată asupra ei o formă a lucrurilor, oarecum din cauza fricii de a se situa în afara fiinţelor şi de a stărui prea mult în nefiinţă.

[11.] Şi de ce altceva mai este nevoie în alcătuirea corpurilor în afara mărimii şi a tuturor calităţilor? Este nevoie de un receptor al tuturora. Prin urmare, <ar fi> volumul, căci dacă există volum, este evident că există şi mărime. Dacă nu ar exista mărime, atunci nici locul receptării nu ar exista. Fără mărime, la ce ar mai contribui volumul, dacă el nu <contribuie> nici la formă, nici la calitate, nici la extensie şi nici la mărime, căci acestea două, oriunde ar fi, par a veni în corpuri din partea materiei. În general, tot aşa cum acţiunile şi producţiile, timpii şi mişcările există printre realităţi fără a avea un fundament material, tot aşa nici corpurile prime[xix] nu au nevoie de materie, ci fiecare întreg este acele realităţi variate a căror compoziţie provine din amestecul mai multor forme. Astfel, această lipsă de mărime a materiei este un termen vid. Prin urmare, nu este necesară în primul rând prezenţa volumului în cel care receptează, dacă nu dispune deja de o mărime, de vreme ce şi sufletul le receptează pe toate şi le conţine totodată pe toate. Dar dacă mărimea ar fi fost un atribut al său, el le-ar fi posedat pe toate în mărime. Însă materia primeşte realităţile receptate, din acest motiv, într-o extensie, fiindcă ea este receptoare a unei extensii. La fel este şi cu animalele şi cu plantele: când cresc în mărime, ele obţin o calitate corespondentă cantităţii, iar dacă ele descresc, şi <calitatea> lor descreşte. Dar dacă am pretinde că <acelaşi lucru se petrece> şi în lumea de sus, acest lucru ar fi greşit, pentru că o anumită mărime există în realităţile de aici ca substrat pentru cel care le informează. În lumea de aici materia nu este cea simplă, ci este cea care revine acestei <lumi>, iar materia simplă ar trebui să aibă <mărimea> de la un altul. Prin urmare, receptorul unei forme nu trebuie să fie neapărat un volum, ci trebuie să devină simultan un volum şi să recepteze şi vreo altă calitate. <Acest receptor> trebuie să deţină aparenţa unui volum, fiindcă el este pregătit pentru aceasta într-un sens primordial, el fiind un volum vid. De aceea unii au spus că materia este identică vidului[xx]. Am spus "aparenţa unui volum", fiindcă nici sufletul nu poate determina nimic dacă se alătură materiei, ci el se răspândeşte în această nedeterminare fără a o putea circumscrie sau să pornească în vreo direcţie, ceea ce ar fi fost tocmai o determinare. De aceea, nici nu trebuie spus că el este în mod separat mare şi, pe de altă parte, că este mic, ci că este şi mare şi mic. Căci este astfel şi volum şi lipsit de mărime, fiindcă este <materie> a volumului şi parcurge oarecum volumul când descreşte de la mare la mic şi creşte de la mic la mare. Iar indeterminarea ei este asemenea unui volum, receptacol al mărimii în ea. Dar aşa este ea în imaginaţie. Însă şi printre alte realităţi lipsite de mărime, fiecare dintre forme sunt definite. Astfel, nici una dintre ele nu <deţine> conceptul de volum. Dar, pentru că este nedeterminată şi instabilă în sine, ci este purtată către fiecare formă întruna, fiind foarte uşor de îndrumat întracolo, <materia> devine multiplă prin faptul de a fi condusă către toate <formele>, prin devenire, şi îşi însuşeşte în felul acesta natura unui volum.

[12.] Prin urmare, <materia> contribuie mult la <realizarea> corpurilor, căci formele corpurilor constau în mărimile lor. Dar aceste <forme> nu se nasc într-o mărime, ci în cel care a receptat mărimea. Dacă <s-ar fi născut> într-o mărime, iar nu în materie, atunci ele ar fi fost tot fără mărime, fără subzistenţă, sau ar fi fost doar nişte raţiuni – aşa cum sunt în suflet – şi nu ar fi devenit nişte corpuri. Prin urmare, multiplicitatea din lumea acesta trebuie să se afle în ceva unitar care receptează mărimea, dar care este diferit de mărime, pentru că şi acum elementele care se amestecă se îndreaptă către o identitate întrucât au o materie şi nu au nevoie de un altul în care să existe, pentru că fiecare dintre cele care au intrat în amestec îşi adusese cu sine propria materie. Dar, totodată, mai este nevoie de ceva unic care să recepteze, aşa cum este un vas sau un loc. Căci locul este posterior materiei şi corpurilor, deoarece corpurile au nevoie mai întâi de materie. Apoi, dacă acţiunile şi producţiile sunt lipsite de materie, nu înseamnă că şi corpurile sunt astfel, căci corpurile sunt nişte compuşi, pe când acţiunile nu. Materia oferă substratul pentru cei care acţionează, atunci când acţionează, şi rămâne în aceste <rezultate ale acţiunii>, totuşi, fără a se da pe sine în acţiune. Nici cei care acţionează nu caută aceasta. Iar o acţiune nu se transformă în alta pentru ca o materie să persiste în ele, ci agentul schimbă o acţiune cu alta astfel încât el însuşi să fie materia propriilor acţiuni. Prin urmare, materia îi este necesară atât calităţii cât şi mărimii, precum şi corpurilor. Iar atunci ea nu mai este un termen vid, ci este un substrat, chiar dacă este invizibil şi lipsit de mărime. Sau, în virtutea aceluiaşi raţionament, vom spune că ea nu are nici mărime, nici calitate, pentru că, dacă sunt considerate în sine, atunci despre fiecare s-ar putea spune că nu există. Dar dacă ele există, chiar într-un sens obscur fiecare, cu atât mai mult ar exista materia, chiar nemanifestă, asemeni celor sesizate de simţuri. Cu ochii nu <ar fi sesizată>, căci este incoloră, cu auzul nu, căci ea nu este un sunet, nici prin gust, fiindcă nici nările nici limba <nu o percep>. Dar cu ajutorul simţului tactil? Poate că nici prin el, fiindcă <materia> nu este un corp. Căci simţul tactil are ca obiect un corp, fiindcă el este fie dens sau rar, fie moale sau dur, fie umed sau uscat. Or nimic din toate acestea nu se află în materie, ci <vin> dintr-un raţionament ce nu îşi are originea în intelect, ci unul fără conţinut, şi de aceea este şi bastard, precum s-a spus. Dar în ea nici corporalitate nu există. Dacă, la rândul ei, corporalitatea este o raţiune, atunci este diferită de materie; prin urmare, ea este altceva. Iar dacă <materia> ar fi deja prelucrată şi oarecum amestecată, în mod evident ea ar fi un corp şi nu doar o materie.

[13.] Dar, dacă substratul comun în fiecare dintre elemente ar fi o anumită calitate, atunci ar trebui să spunem mai întâi ce anume este el. Şi apoi, cum să fie o calitate un substrat? Cum să fie concepută o calitate în ceva lipsit de mărime, fiind lipsit şi de materie şi de mărime? Pe urmă, dacă o calitate este determinabilă, cum să fie ea materie? Iar dacă este nedeterminată, atunci nu mai este calitate, ci este substratul sau materia pe care o căutăm. Căci ce anume ar opri-o să fie necalificată, de vreme ce nu ia parte la nici una dintre ele prin propria sa natură, fiindcă are în totalitate ca trăsătură proprie faptul de a nu participa la nici o calitate şi se deosebeşte de celelalte, asemeni unei privaţii a lor? Căci şi cel privat are o calitate, de exemplu orbul. Dar atunci de ce <materia> nu este ceva calificat, dacă privaţia acestora o determină? Iar dacă privaţia o determină în întregime, şi dacă privaţia este o anumită calificare, atunci ea ar fi în şi mai mare măsură <ceva calificat>. Dar ce altceva face cel care afirmă acestea decât să prefacă totul în calităţi şi lucruri calificate? Căci atunci şi cantitatea şi substanţa ar fi calităţi. Dar dacă un lucru este calificat, <înseamnă> că i se adaugă o calitate. Este însă ridicol ca necalificatul şi cel ce nu e o calitate să producă o calitate. Dar în măsura în care este ceva diferit, <materia> este totuşi o calitate, pe când în măsura în care este alteritatea însăşi, ea nu mai este o calitate, deoarece calitatea nu este lucrul calificat. Nici privaţia nu este <chiar> o calitate sau un lucru calificat, ci este absenţa unei calităţi sau a altceva, tot aşa cum liniştea este absenţa sunetului sau a altceva. Privaţia este negaţie, pe când lucrul calificat ţine de afirmaţie. Iar propriul materiei nu este forma, deoarece ea <înseamnă> faptul de a nu fi de o anumită calitate şi de a nu avea o anumită formă. Pentru că ea nu este de o anumită calitate, este ciudat să se enunţe despre ea o calitate, şi aceasta este ca şi cum <s-ar spune despre materie că>, de vreme ce este fără mărime, <chiar> din acest motiv are o mărime. Prin urmare, îi este propriu faptul de a nu fi altceva decât este, iar această proprietate nu îi este adăugată, ci constă mai degrabă în relaţia cu alte lucruri, deoarece ea este diferită de ele. Iar celelalte lucruri nu sunt doar diferite, ci fiecare este ceva ca şi formă, pe când materiei se cuvine să i se spună doar că este "alta", sau mai degrabă "altele", pentru a nu defini prin "alta" ceva unic, ci mai degrabă pentru a indica nedeterminarea prin "altele".

[14.] Dar mai trebuie cercetat dacă ea este privaţie sau privaţia i se atribuie. Într-adevăr, raţionamentul care susţine că ele sunt una ca subiect, dar două ca definiţie, ar fi corect să ne înveţe şi ce definiţie trebuie să îi dăm fiecăreia, astfel încât definiţia materiei să fie dată fără a împrumuta ceva de la cea a privaţiei, iar <definiţia> privaţiei la fel. Căci fie nici una nu intră în definiţia celeilalte, fie intră fiecare, fie doar una intră, oricare ar fi ele. Prin urmare, dacă fiecare dintre ele este separată şi nici una nu o cere pe cealaltă, ele vor fi două, iar materia va fi altceva decât privaţia, chiar dacă privaţia ar fi un accident al ei. Dar atunci nu ar trebui ca una să fie sesizată în definiţia celeilalte, nici măcar în potenţă. Dar dacă ele sunt asemeni nasului cârn şi cârniei, atunci fiecare se va dubla şi vor fi două lucruri. Dar dacă sunt precum focul şi căldura, deoarece căldura se află în foc, dar focul nu se află în căldură, atunci şi materia este în sensul acesta privaţie, aşa cum focul este căldură. De pildă, forma acesteia va fi privaţia, pe când substratul va fi diferit şi el va trebui să fie materia. Dar în felul acesta, ei nu vor mai fi un singur lucru. Prin urmare, oare ei sunt unul ca subiect, dar doi ca definiţie, pentru că privaţia nu semnifică ceva prezent, ci ceva absent, şi ea este ca o negaţie a realităţilor? Este ca şi cum cineva ar rosti <expresia> "nu este", căci negaţia nu adaugă nimic, ci doar enunţă faptul că ceva nu este. Iar astfel privaţia este asemeni nefiinţei. Prin urmare, dacă ea este nefiinţă, pentru că nu este fiinţă, ci este o altă fiinţă anumită, atunci vor exista două definiţii, una referitoare la substrat, iar alta la privaţie, punând în evidenţă relaţia ei cu celelalte <lucruri>. Dar dacă <definiţia> materiei este relativă la celelalte, asemeni celei a substratului, pe când <definiţia> privaţiei clarifică nedeterminarea materiei, atunci ea se aplică şi materiei, cu excepţia cazului în care, în ambele situaţii, ele sunt una ca substrat şi două ca definiţie. Dar cum să mai fie apoi două definiţii, dacă din nedeterminarea, infinitul şi necalificarea <materiei> rezultă identitatea ei cu <privaţia>?

[15.] Prin urmare, ar trebui din nou cercetat dacă infinitul şi nedeterminatul se află printr-un accident într-o natură şi cum <sunt ele> un accident şi dacă privaţia este un accident <al materiei>. Să admitem că tot ceea ce este număr şi raţiune se află în afara infinitului, căci ele înseamnă definiţii şi ordonări, iar ceea ce la alte lucruri este ordonat, provine de la ele, iar cel care le ordonează nu este nici cel ordonat şi nici ordinea însăşi, pentru că cel ordonat este diferit de ordonator, căci limita, definiţia şi raţiunea ordonează. Este necesar atunci ca infinitul să fie ceva ordonat şi definit. Materia este cea ordonată precum şi toate cele care, fără a fi materie, îi deţin raţiunea sau participă la ea. Prin urmare, este necesar ca materia să fie infinitul, dar nu infinit în sens accidental şi în sensul că infinitul i-ar reveni ca accident. Căci mai întâi este necesar ca un accident să fie o raţiune, pe când infinitul nu este o raţiune. Dar atunci cărei fiinţe îi va reveni accidental infinitul? Limitei şi lucrului limitat. Dar nici lucrul limitat şi nici limita nu sunt materia, iar când infinitul pătrunde în lucrul limitat, el îi distruge natura. Deci infinitul nu este accidentul materiei, prin urmare ea însăşi este infinitul. Apoi, materia este infinitul şi între cele inteligibile, şi ea se poate naşte din infinitatea, puterea sau eternitatea Unului, fără ca Unul să fie infinitul, ci doar producătorul lui. Dar cum să fie <infinitul> şi în lumea aceea şi în lumea aceasta? Sau poate că şi infinitul este dublu. Şi cum se diferenţiază el? Ca model şi ca imagine. Prin urmare, acesta <din urmă> este un infinit mai mărunt? Dimpotrivă, cu cât imaginea scapă mai mult fiinţei şi adevărului, cu atât ea este mai infinită, iar infinitul există cu atât mai mult în cel care este mai puţin determinat, adică mai puţin în bine şi mai mult în rău. Prin urmare, infinitul din lumea de acolo de sus este în mai mare măsură imagine, pe când cel de aici mai puţin, în măsura în care el scapă fiinţei şi adevărului, şi s-a degradat în natura imaginii, fiind infinit în cel mai adevărat sens. Deci infinitul şi esenţa lui sunt identice? Acolo unde există raţiune şi materie, fiecare este diferit, dar unde există doar materie, trebuie spus fie că sunt identice fie, ceea ce este şi mai bine, că în acest caz nici nu mai există o esenţă a infinitului. Căci va exista o raţiune care nu se va atribui infinitului, pentru a putea fi chiar infinitul. Ar trebui spus atunci că materia este prin ea însăşi infinită, în opoziţie cu raţiunea. Şi, după cum raţiunea nici nu este altceva decât ea însăşi, tot aşa trebuie spus că şi materia, opusă raţiunii în numele infinităţii sale, este infinitul fără a mai fi altceva.

[16.] Aşadar, <materia> este identică alterităţii? Sau poate că nu, ci ea este identică acelei părţi a alterităţii care se opune celor în mod riguros existente şi care sunt raţiuni. Din acest motiv, deşi este nefiinţă, ea este o anume fiinţă şi este identică privaţiei, dacă privaţia este opusul fiinţelor existente într-o raţiune. În acest caz, privaţia va fi distrusă când se alătură celui căruia îi este privaţie? În nici un caz. Căci receptacolul unei dispoziţii nu este o dispoziţie, ci o privaţie, iar <receptacolul> unei limite nu este nici limitatul, nici limita, ci nelimitatul în calitate de nelimitat. Aşadar, cum să nu distrugă limita natura acelei nelimitări, de îndată ce apare, pentru că această nelimitare nu este accidentală? Dacă ar fi nelimitat după cantitate, <prezenţa> ei

l-ar distruge. Dar de fapt nu se petrece aşa, ci dimpotrivă, ea îl menţine în fiinţă. Căci ea conduce către act şi împlinire ceea ce este natural, aşa cum este neînsămânţatul când este însămânţat şi când femela <este însămânţată> de mascul, căci atunci ea nu piere, ci devine în mai mare măsură femelă, adică devine şi mai mult ceea ce ea este. Dar atunci materia este oare rea tocmai fiindcă participă la bine? Mai degrabă <este astfel> fiindcă are nevoie de el şi nu îl are. Iar lucrul care îl posedă pe unul dar nu îl posedă şi pe celălalt devine un intermediar între bine şi rău, dacă <se îndreaptă> în mod egal către ambele. Dar în mod necesar este rău cel ce nu posedă nimic, având o fiinţă precară, sau mai degrabă fiind această fiinţă precară. Iar această precaritate nu este a bogăţiei, nici a puterii, ci a înţelepciunii, a virtuţii, a frumuseţii, a vigorii, a configuraţiei, a formei şi a calităţii. Cum să nu fie atunci diformă <această fiinţă>? Cum să nu fie întru totul ignobilă? Cum să nu fie cu totul rea? Materia din lumea de acolo de sus este fiinţă, iar ceea ce îi este anterior e mai presus de fiinţă. Celei de aici de jos fiinţa îi este anterioară, şi ea nu este, aşadar, fiinţă, pentru că este diferită de splendoarea fiinţei.

---

[i] Teza are origine aristotelică (cf. *Fizica*, I, 9, 192a 31) anunţată de Platon în *Timaios*, 49a.

[ii] Teza are origine stoică, cf. SVF, I, 85 şi 87, II, 316.

[iii] Cf. SVF, II, 309.

[iv] Cf. Aristotel, *Metafizica*, VII, 10, 1036a 9-11: "*Materia însă este atât sensibilă cât şi inteligibilă: cea sensibilă este de felul bronzului şi a lemnului şi orice materie mobilă, în timp ce materia inteligibilă se află în corpurile sensibile, dar nu luate ca sensibile, de exemplu corpurile matematice.*" (trad. de Andrei Cornea, ed. Humanitas, 2001. Pentru problmea materiei intelibile, cf. P. Aubenque, *La matière de l'intelligible. Sur deux allusions méconnues aux doctrines non-écrites de Platon*, în "*Revue philosophique de la France et de l'Etranger*", 2, 1982.

[v] Aşa cum a anunţat în cele două paragrafe anterioare, Plotin dezvoltă în cele de mai jos o doctrină a materiei inteligibile, ceea ce a şi făcut ca tradiţia să oscileze între două denumiri date tratatului, anume "*Despre materie*" şi "*Despre cele două materii*". Pentur sensul doctrinei plotiniene a celor două materii, cf. J. M. Rist, *The Indefinite Dyiad and Intelligible Matter in Plotinus*, în "*Classical Quarterly*", 1962, p. 99-107.

[vi] Cf. *Enneade*, V, 9.

[vii] Cf. Aristotel, *Metafizica*, V, 28, 1024b 8-9.

[viii] Pasajul face trimitere la doctrina stoică, anunţată în §.1 al acestui tratat.

[ix] Cf. Platon, *Sofistul*, 256c, dar şi *Parmenide*, 146a, unde Platon stabileşte distincţia dintre identitate şi alteritate ca pe un cuplu conceptual fundamental al ontologiei. Această referinţă demonstrează faptul că originea problemei materiei inteligibile se află în reforma teoriei ideilor operată de Platon în cele două dialoguri citate. Teza sincroniei mişcării şi alterităţii a fost reluată de Aristotel, în *Fizica*, III, 2, 201b 19-28.

[x] Plotin reia teoria aristotelică a schimbării ca trecere de la o formă la alta (cf. Aristotel, *Fizica*, I, 7, 190b 20).

[xi] Cf. Empedocle, DK, B1.

[xii] Cf. Anaxagora, DK, B1.

[xiii] Plotin reia în acest fragment critica pe care Platon, în *Phaidon,* 97c sqq, o adresase deja opiniei lui Anaxagoras asupra naturii inteligenţei.

[xiv] Din referinţa anterioară la filosofia presocratică putem bănui că Plotin îl are în vedere aici pe Anaximandru (cf. Anaximandru, DK fragm. B.1).

[xv] Cf. Aristotel, *Fizica*, III, 5, 204a 8 sqq., pasajul care este probabil originea argumentului plotinian.

[xvi] Convingerile strict platoniciene conform cărora materia este o pasivitate pură în raport cu activitatea pură a formei îl determină pe Plotin să facă această afirmaţie. Aristotel prezintă, în filosofia sa practică, raţionamente contrare celui prezent, afirmând faptul că materia conferă şi ea, în unele cazuri, reguli formei: de exemplu, în insula Lesbos, pietrele de construcţie silesc arhitecţii să îşi modifice adesea planurile. Chiar dacă teoretic principiul formal este şi aici decisiv, din puctul de vedere *materia primă* are de jucat un rol pe care Plotin îl neagă (cf. Aristotel, *Politica*, …….).

[xvii] Formula este atribuită lui Empedocle şi este privită critic de Aristotel în *Despre suflet*, I, ……

[xviii] Cf. Platon, *Timaios*, 52b.

[xix] Expresia se referă la astre, al căror caracter prim a fost susţinut în tratatul anterior. Tradiţia neoplatoniciană a conservat semnificaţia expresiei, pe care o regăsim în terminologia cu care au fost transpuse în limba latină tratate ale neoplatonismului grec şi arab (cf. de exemplu Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, trad. de Al. Baumgarten, ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002, prop. 30, pag. 18-19).

[xx] Cf. Aristotel, *Fizica*, IV, 7, 214a 13, pasaj în care Aristotel enunţă unul dintre sensurile comune ale termenului "vid".